

# La question juive chez Max Stirner et dans la perspective libertaire

*Enrico Ferri*

Les deux sources spirituelles de l'anarchisme sont la pensée illuministe et la doctrine socialiste. Les premiers théoriciens anarchistes, reconnus comme tels par le mouvement social et syndical anarchiste qui a suivi, sont des personnages comme Godwin, Proudhon, Bakounine et Kropotkine; dans leur pensée, on retrouve l'influence du rationalisme et de l'évolutionnisme, parfois teinté d'éléments romantiques, ou idéalistes, mais surtout des thèmes propres aux conceptions positivistes et scientistes.

Ces différentes influences sont présentes de manière diverse chez ces auteurs, mais elles sont toutes caractérisées par une approche critique de la religion, en particulier celle qui, par bien des aspects, est considérée comme étant le substrat idéologique de toute l'histoire européenne : le christianisme.

La position des théoriciens de l'anarchisme classique par rapport à la religion chrétienne peut être analysée selon trois perspectives essentielles : la doctrine évangélique, la fonction historique du christianisme et de l'église catholique, la théologie judéo-chrétienne.

Chez Godwin, comme chez Proudhon, Bakounine et Kropotkine, on ne trouve pas de critique de la figure de Jésus, pas plus que des principes de sa prédication ; au contraire, certains d'entre eux (la critique des liens de la tradition, l'égalité fondamentale entre les hommes, la défense des classes sociales subalternes, la solidarité comme règle d'or de la vie en commun) sont considérés comme pouvant être non seulement partagés par l'anar-

chie, mais également à la base de sa doctrine. L'attitude des théoriciens anarchistes envers l'Église catholique est d'une tout autre nature. L'Église est considérée comme coupable de ne pas avoir su, ni voulu réaliser, que ce soit en son sein ou au niveau communautaire, les principes évangéliques, et surtout celui impliquant de se mettre au service des plus démunis; et par ailleurs, d'avoir été, historiquement, une puissance spirituelle ayant servi à maintes reprises le pouvoir dominant et l'ayant soutenu.

La critique antithéologique de l'anarchisme classique est essentiellement une critique du principe divin, en tant qu'essence et fondement de tout principe d'autorité. Dans cette perspective, le prototype insurmontable d'un Dieu autoritaire est considéré comme étant celui de la théologie judéo-chrétienne, ce que l'on retrouve de manière évidente surtout chez Stirner et Bakounine. Le caractère absolu du divin est considéré comme incompatible avec la liberté et l'autonomie de l'homme, puisque l'absolu n'admet ni égalité, ni réciprocité, mais seulement un primat qui fonde une hiérarchie dans laquelle l'homme trouve place uniquement comme réalité subordonnée. L'individu n'a pas le sens de sa propre vie en lui-même, mais seulement dans les limites où il s'adapte au projet que Dieu a établi pour lui. Pour ces raisons, Bakounine, dans *Dieu et l'État*, synthétise sa critique antithéologique par un syllogisme drastique: si Dieu existe, l'homme est esclave, mais puisque l'homme peut et doit être libre, Dieu n'existe pas. Celui-ci est considéré comme le modèle, non seulement de la religion par excellence, celle chrétienne, mais aussi de la religion en tant que telle, et l'autorité politique apparaît comme n'étant rien de plus qu'une articulation mondaine de l'autorité spirituelle ou divine.

Par conséquent, toute forme de pouvoir politique présuppose et renvoie à une pensée hiérarchique dont la matrice est religieuse et dont elle tire des arguments et des légitimations, c'est-à-dire des justifications.

À l'intérieur de ce schéma simplificateur, il s'agit plutôt, entre une religion et une autre, d'une différence de forme que de substance, de degré et non de genre, puisque toute religion présuppose le primat de la divinité sur l'homme et la subordination de ce dernier. Considéré dans cette perspective, le judaïsme, en tant que religion, ne peut, à plus forte raison, que retomber dans la

critique du phénomène religieux, puisqu'il est considéré comme étant à la base de la religion qui apparaît dans l'histoire européenne comme étant la plus autoritaire : le christianisme comme expression de l'Église catholique romaine. Bakounine se réfère à l'épisode du sacrifice d'Abraham (quand Iahvé demande au prophète de sacrifier son fils Isaac, sans lui fournir d'autre argument que le renvoi à son autorité suprême et au devoir humain d'obéissance) pour fournir un exemple du caractère autoritaire du Dieu judéo-chrétien. Le fait que Iahvé finit par épargner Isaac, note Bakounine, ne dément pas le caractère despotique de Dieu, puisque ceci n'advient qu'après avoir vérifié l'inconditionnelle obéissance d'Abraham, son abandon total à la volonté divine, la reconnaissance absolue du primat de Dieu.

L'analyse du judaïsme relance le débat sur la « question juive », à la suite de la Révolution française qui décréta l'émancipation des Juifs et leur concéda tous les droits politiques, sur un plan d'égalité avec tous les autres citoyens.

C'est surtout dans le mouvement radical allemand, de souche hégélienne, que s'ouvre, dans la quatrième décennie du XVIII<sup>e</sup> siècle, un débat sur la « question juive », dont les principaux protagonistes sont Bruno Bauer, Karl Marx et Max Stirner. Le débat tourne autour de problèmes conjoints : à savoir si l'émancipation politique des Juifs, à travers l'affirmation de la liberté de religion et la reconnaissance de l'égalité des droits entre les Juifs et les autres citoyens, pouvait être considérée comme étant le présupposé pour une libération intégrale de l'homme en tant que tel.

Le débat sur la « question juive » fait partie d'un débat plus ample sur la conquête et sur les limites de la Révolution française et, en particulier, sur le rôle que joue la religion dans le processus de libération humaine, à l'intérieur de la question plus générale du rôle et des caractères de la religion dans la vie de l'homme.

Tous les auteurs de la gauche hégélienne ont une approche très critique de la religion, qui provient surtout de leur interprétation de Hegel, considéré comme le théoricien d'un humanisme athée, qui place l'homme à la place de Dieu et, à travers le processus-progrès historique, se libère même de l'existence de Dieu et de l'attente d'un « règne de Dieu » dans le ciel, avec la réalisation de la dimension humaine de ce règne. Ensuite, les

protagonistes de la « gauche hégélienne » se reconnaissent tous dans les présupposés critiques de l'interprétation que Feuerbach donne du christianisme, considérée comme la religion monothéiste la plus complète et la plus cohérente, dans son œuvre célèbre, *L'essence du Christianisme*, écrite en 1841. Dans cet écrit fameux, Feuerbach soutient que « la religion est la première, conscience de soi de l'homme, mais indirecte », indirecte et déformée parce que « Dieu prend origine d'un sentiment de déficience, Dieu est ce dont l'homme sent le manque<sup>1</sup> ». Ce manque est la condition et la conscience de la finitude individuelle, à laquelle s'oppose, comme force de compensation et aboutissement, l'infini divin, avec l'espoir d'un accomplissement définitif dans une dimension ultra-mondaine. Mais Dieu n'est pas une entité réelle, ses prétendus caractères d'absoluité et d'infinitude ne sont que des caractères propres à l'humanité, dont cette dernière n'est pas consciente et que, par un processus de *transfert*, elle attribue à Dieu. La religion, de ce fait, n'est autre que le rêve d'un sujet aliéné, scindé, dont la conscience est faussée ; la libération de la religion est trompeuse parce qu'elle projette la réalisation de l'homme dans un autre monde et dans un autre temps, qui n'existent pas.

Avec de telles prémisses, il est facile de comprendre qu'il n'y a pas de différences substantielles entre les différents philosophes de la gauche hégélienne dans leur critique du phénomène religieux, mais que, par contre, les solutions qu'il proposent pour le dépasser sont radicalement différentes.

En 1843, Bruno Bauer, philosophe et théologien d'origine juive, personnage important du mouvement hégélien radical, écrit un essai sur la question juive qui lui vaut une célèbre réplique de Karl Marx, lequel résume en ces termes la position du philosophe de Braunschweig : « La forme la plus rigide de l'opposition entre le juif et le chrétien, c'est l'opposition *religieuse*. Comment résout-on une opposition ? En la rendant impossible. Comment rend-on impossible une opposition *religieuse* ? En supprimant la religion. Dès que le juif et le chrétien ne verront plus, dans leurs religions respectives, que *divers degrés de développement de l'esprit* humain, des « peaux de serpent » dépouillées par

1. L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, tr. fr. Jean-Pierre Osier avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, Paris, Maspero, 1968, p. 130.

le serpent qu'est l'homme, ils ne se trouveront plus dans une opposition religieuse, mais dans un rapport purement critique, *scientifique, humain*. La *science* constitue alors leur unité<sup>2</sup>. » La réplique de Marx à Bauer est connue : le premier considère comme insuffisante l'émancipation de la religion comme condition pour se libérer par l'émancipation politique et civile. La limite de cette perspective est donnée par le fait que l'émancipation politique de la religion « n'est pas le mode accompli, sans contradictions, de l'émancipation humaine<sup>3</sup> ».

Un État qui se libère de la religion n'obtient pas comme conséquence immédiate que l'homme soit libre à son tour, et encore moins si la religion persiste comme fait privé, comme réalité de la société civile, c'est-à-dire de la sphère de l'égoïsme individuel. De cette manière, le dualisme posé par la Révolution française resurgit. Ce dernier a distingué les droits des citoyens des droits de l'homme en incluant dans ces derniers la liberté religieuse, l'une des prérogatives « de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté<sup>4</sup> », c'est-à-dire de l'homme de la société civile, le bourgeois, « l'individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé, et isolé de la communauté<sup>5</sup> ».

La solution que Marx propose à la fin de son écrit est célèbre : « Ce n'est que lorsque l'homme réel, individuel, résume en lui-même le citoyen abstrait, et que, comme homme individuel dans sa vie empirique, dans son travail spirituel, dans ses rapports individuels, il est devenu *être générique*, seulement quand l'homme a reconnu et organisé "*ses forces propres*" comme *forces sociales*, et pour cette raison ne sépare plus de lui la force sociale dans la figure de la force *politique*, seulement alors l'émancipation humaine est accomplie<sup>6</sup>. » Plus loin, Marx soutient que le judaïsme et la société civile ont le même fondement mondain, un élément « auto-social » : « Quel est le fond profane du judaïsme ? Le besoin *pratique, l'utilité personnelle*. Quel est le culte profane du Juif ? Le trafic. Quel est son Dieu profane ? L'argent. Eh bien, en s'émancipant du *trafic* et de *l'argent*, par conséquent du judaïsme réel et pratique,

2. K. Marx, *La question juive*, Paris, UGE, 10/18, 1968, p. 15.

3. *Idem*, p. 21.

4. *Idem*, p. 34.

5. *Idem*, p. 37.

6. *Idem*, p. 45.

l'époque actuelle s'émanciperait elle-même. Une organisation de la société qui supprimerait les conditions nécessaires du trafic, par suite la possibilité du trafic, rendrait le Juif impossible<sup>7</sup>. »

Au débat sur la « question juive », Max Stirner participa aussi à sa manière, non pas directement, mais à travers son œuvre principale *L'unique et sa propriété*, qui fut écrite entre 1843 et 1844, année de son édition, qui porte toutefois la date de 1845.

Il convient de rappeler ici que la polémique que Marx et Engels menèrent contre l'œuvre de Stirner, dans *L'idéologie allemande*, prend surtout son origine dans la référence critique, bien qu'assez fugace, de Stirner à l'égard de l'écrit de Marx sur *La question juive*, et en particulier à propos du passage que nous venons de citer, dans lequel Marx soutient que l'homme, pour se libérer intégralement, doit devenir un véritable « être générique », c'est-à-dire ne faire qu'un avec l'espèce humaine. Stirner présente sa propre philosophie comme la seule véritablement athée, la seule qui pousse à l'extrême la critique de la religion, à la différence des autres représentants de la gauche hégélienne, définis comme des « gens pieux ».

Pour comprendre le caractère essentiel de l'athéisme de Stirner, il faut se référer à sa conception de sacré et de religion. Le sacré ne s'identifie pas, de fait, avec la théologie qui en représente seulement la forme la plus archaïque et historiquement dépassée. Les représentants de la forme la plus accomplie et évoluée de religion, les chrétiens, sont considérés comme des fossiles et, en tant que tels, indignes d'une réfutation, ceux-ci sont dépassés par l'histoire et laissés à leur destin. Le judaïsme, pour Stirner, se situe à mi-chemin entre le monde antique, où prévaut un type d'homme encore déterminé par les liens et les lois naturels, l'homme naturel, précisément, et le nouveau monde que le Christ annonce, celui de l'esprit, la nouvelle « ère chrétienne », la modernité de l'« homme spirituel », dans lequel la valeur de l'homme est donnée par la plus ou moins grande conformité de son être à l'esprit et à ses lois.

Du point de vue spirituel, les Juifs sont encore des « enfants », ils sont encore privés d'esprit parce qu'ils ont encore « l'esprit de ce monde<sup>8</sup> ». En tant que disciples d'une religion à la fois parti-

7. *Idem* p. 49.

8. Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, Paris, Stock, 1899, p. 35.

culière et exclusive, le juif et le chrétien se placent l'un en face de l'autre comme incompatibles. La solution de ce contraste, pour Stirner, ne peut être ni la proclamation de la liberté religieuse, ni, comme le propose Bruno Bauer, la recomposition et l'annulation de ces deux religions particulières en une « religion universelle », une « religion de l'humanité ».

La liberté religieuse qui laisse vivre ensemble des religions différentes, remarque Stirner, n'est pas ma liberté, mais, ajoute-t-il, la seule liberté de la religion, qui en tant que forme d'aliénation par excellence, ne représente que la liberté de vivre de manière aliénée, dans le « dédoublement ». Une double vie dans laquelle la vie quotidienne, celle terrestre, se consume dans la tentative désespérée de se confondre avec la vraie vie, celle que la religion présente comme telle, dans l'effort de rejoindre un idéal qui, en tant que tel, est inatteignable. Pour Stirner, par conséquent, ce n'est pas la liberté de la religion qu'il faut viser, mais simplement se libérer de la religion.

Même la solution proposée par Bauer dans *La question juive* apparaît inadéquate pour Stirner. Ainsi, l'auteur de *L'unique et sa propriété* présente la position de Bauer sur la question juive : « Bruno Bauer se base, pour résoudre sa Question juive, sur l'illégitimité du "privilège". Comme le Juif et le Chrétien ont chacun quelque chose que n'a pas l'autre, un *avantage* sur l'autre, et comme c'est exclusivement cet avoir particulier, cet avantage qui fait de chacun ce qu'il est et l'oppose à l'autre, leur valeur est nulle aux yeux de la Critique<sup>9</sup>», c'est-à-dire face à une perspective qui va plus loin que la particularité et ses privilèges. Et plus loin nous lisons : « Les Juifs et les Chrétiens, que Bruno Bauer a foudroyés de son mépris pour leur prétention à des "prérogatives" devraient pouvoir et vouloir renoncer, par abnégation ou désintéressement, au point de vue où ils se cantonnent. S'ils dépouillaient leur "égoïsme", ce serait la fin de leurs torts réciproques, et, du même coup, la fin de toute religiosité juive et chrétienne. Il suffirait qu'ils cessassent de se prétendre des êtres "à part"<sup>10</sup>. » De cette manière, note Stirner, le juif et le chrétien « pourraient trouver éventuellement une troisième religion dans

9. *Idem*, p. 193.

10. *Idem*, p. 194.

laquelle ils pourraient se réconcilier, une ‘religion universelle’, une ‘religion de l’humanité’<sup>11</sup>».

La solution, imaginée par Bauer, de dissoudre le particularisme dans une forme d’humanité, semble ne pas satisfaire Stirner, parce qu’elle nie l’individualité et ses prérogatives au nom d’une prétendue nature universelle de l’homme.

Pour Stirner, le seul élément que les individus ont en commun, le seul trait véritablement universel, c’est leur unicité, c’est-à-dire l’impossibilité de les réduire à un modèle unificateur, quel qu’il soit ; la nature, l’esprit, l’humanité, etc. Par l’un de ces paradoxes dont il est coutumier, Stirner soutient que ce qui rassemble et en même temps divise, c’est une « égale inégalité », le fait que chaque individu est unique. L’unicité, bien qu’elle soit un trait commun, ne peut fonder l’égalité parce qu’elle va au-delà des simples caractéristiques individuelles, par exemple celles qui ne peuvent se définir comme particulières, comme la religion et la nationalité. L’unicité transcende, dans le sens où elle réévalue et dépasse même les traits que l’homme partage avec ses semblables, les éléments constitutifs de son humanité : la corporéité, la rationalité, la sensibilité, etc. Pourtant, il serait assez réducteur de penser l’unicité, telle que Stirner la conçoit, en tant que simple synonyme de l’originalité individuelle. Cette dernière apparaît plutôt comme un point de départ que comme une approche de la théorie stirnérienne du sujet. Il est évident, pour Stirner, que chaque individu est un ensemble original, et le résultat d’une somme de différents composants, dont certains sont extrêmement personnels, et d’autres universaux. Chaque individu est une synthèse unique : non pas le résultat d’une somme mécanique, mais une identité qui est une valeur ajoutée à l’ensemble de ses divers composants. Donc, chaque individu, grâce à sa diversité est un *unicum*, un individu qui ne s’épuise pas, ni ne peut être représenté, dans une catégorie, pas même dans celle d’« homme ».

L’unicité possède toujours l’élément de l’originalité, mais cette dernière, isolée, est insuffisante : même l’homme religieux possède des éléments d’originalité, mais il n’en est pas pour autant unique. L’unicité implique la conscience de sa propre valeur individuelle, de la capacité de s’affirmer à travers sa pro-

11. *Ibidem*.

pre règle, c'est-à-dire avec une autonomie de jugement, et une volonté autosuffisante dans sa capacité à s'assurer une sphère de monde et de relations, une « propriété ».

L'unique est un sujet dynamique, une praxis de la volonté, qui veut s'affirmer en tant que capacité de jouir du monde et de soi-même. L'unique est un sujet volitif qui veut surtout réaffirmer continuellement sa valeur en tant qu'« unique », « propriétaire » et « puissant »: *der Gewaltiger*, « le puissant », réaffirmer ce qu'il reconnaît comme sa propre nature.

L'unicité a pourtant besoin de comportements adéquats: on ne peut pas vivre en tant qu'unique dans un État, dans une société communiste, on le peut à certaines conditions dans un parti, mais jamais dans une Église. La seule condition relationnelle que l'unique reconnaît et accepte, c'est l'« union des égoïstes »: l'union représente une forme d'échanges, qui se constitue de manière spontanée et non contraignante, à laquelle l'individu adhère librement, ou qu'il forme de manière autonome, et dont il se détache exclusivement selon son choix.

Nous pouvons alors nous demander s'il existe une place pour l'homme religieux, qu'il soit juif ou chrétien, dans ce monde d'« unions d'égoïstes », une réalité dont Stirner définit, sous divers aspects, quelques traits essentiels.

Il est difficile de penser, étant donné le caractère absolument dogmatique et anti-autoritaire de la pensée de Stirner, que, dans une société composée d'uniques, le culte et la pratique religieuse soient interdits. Pourtant la religion pourrait y être admise dans la sphère privée et dans des associations libres, qui seraient dirigées de manière autonome, en tant qu'associations privées. La question du prosélytisme religieux serait plus délicate dans cette société d'égoïstes. Il est difficile de dire si cette société pourrait admettre la proposition et la pratique d'un modèle de vie se plaçant par rapport à elle comme une alternative irréductible; un modèle aliénant et aliéné qui est celui de l'« homme religieux ». Il est difficile de prévoir si une société d'uniques saurait être en mesure d'affirmer son modèle d'existence par sa propre force d'impulsion, sans réprimer des modèles et des tentatives de vie qui se présenteraient comme son alternative.

Sans s'aventurer plus loin sur de telles questions, il convient de souligner que, selon la théorie stirnérienne, une société d'in-

dividus où il y aurait une importante présence d'hommes religieux, qui proposent et vivent le modèle de l'inaccomplissement et de l'aliénation, celui de la religion, précisément, et le considèrent comme le critère de l'existence individuelle et collective, ne pourrait être qu'improprement appelée une « union d'égoïstes ». La présence de fortes pulsions religieuses dans une société d'égoïstes serait un symptôme significatif de son échec.

De fait, Stirner a une conception de la religion et développe une critique de la théologie, en tant qu'elle fonde le principe d'autorité, selon les postulats typiques de l'hégélianisme radical, d'une « gauche hégélienne » composée de théologiens (Strauss, Bauer, Feuerbach) et d'étudiants de théologie (Marx et, par certains aspects, Stirner lui-même). Une gauche hégélienne qui se forme à partir du débat sur l'immortalité de l'âme et la personnalité de Dieu, qui marque la plus importante scission du mouvement hégélien après la mort d'Hegel, et arrive à la conclusion que l'image du monde que la société propose est celle d'un monde « qui marche sur la tête », et que la religion fonde et alimente à son tour. C'est le monde de la misère et de l'inégalité, de l'injustice, d'un bien-être qui est le privilège d'un petit nombre, alors que le plus grand nombre vit dans la tristesse et dans l'humiliation.

Pour tous les philosophes de la « gauche hégélienne », une société et une humanité libérées ne peuvent jamais se fonder sur un modèle, sur une morale, sur un droit, en substance sur une vision du monde de type religieux, puisque la religion représente l'exact contraire d'un type d'homme et de monde libérés. La seule existence de Dieu nierait la liberté de l'homme, soutient Bakounine, qui par bien des aspects de sa formation et de sa pensée peut être, à plus d'un titre, considéré comme faisant partie de la « gauche hégélienne ». Stirner aussi, pour les mêmes raisons, semble exclure qu'un individu libre et égoïste puisse vivre avec la religion.

Puisqu'une société fondée sur les principes de la philosophie de Stirner, ne s'est jamais historiquement constituée, nous pouvons éviter de faire des « prévisions » sur la tolérance, qu'un tel type de réalité, aurait pu démontrer en matière de religion. Mais nous pouvons nous demander, en restant sur le plan philosophique, si la critique de la religion de Stirner, et son modèle de

libération individuelle, sont identiques à ceux que nous retrouvons chez Godwin et Proudhon, comme chez Bakounine et Kropotkine.

Ce sont deux questions très importantes, qui ne pourraient être résolues qu'à travers un examen minutieux qu'il est impossible d'entreprendre dans le cadre de cette contribution. On peut tout de même remarquer, concernant le premier point, que bien qu'il existe des différences entre les théoriciens de l'anarchisme, aucun d'entre eux pourtant ne considère le modèle religieux du christianisme et l'« histoire chrétienne » comme des exemples possibles de libération. Au contraire, on peut soutenir que les penseurs de l'anarchisme classique considèrent sans nul doute la religion et le christianisme, sinon comme théorisation, du moins comme pratique de l'aliénation. Le judaïsme, en tant que religion, est évalué conformément au jugement d'ensemble de la religion, jugement précisément fondé comme une interprétation critique de la théologie judéo-chrétienne.

Restent encore deux problèmes totalement irrésolus et qui le resteront, étant donnée leur ampleur, mais auxquels il me semble opportun au moins de faire allusion. Le premier concerne la question de la présence, ou non, de dimensions religieuses, sacrées, dans l'anarchisme; le second concerne le rapport que l'anarchisme a entretenu, dans le cours de son histoire, avec des phénomènes religieux particuliers, avec certaines hérésies et, du moins sur le plan historique, avec certaines religions minoritaires. Sur le premier point, il faut, à mon avis, distinguer entre le plan théologique et le plan purement religieux. Le caractère anti-théologique de l'anarchisme est évident, la philosophie de l'anarchisme est l'exact contraire d'une doctrine théologique, c'est-à-dire fondée sur un principe d'autorité donné et s'autolégitimant. Sur le plan de la théorie et de la praxis de l'anarchisme, sur celui de sa tradition populaire, de ses ouvrages de propagande, de ses journaux de lutte, de ses chansons, de ses symboles, de ses modèles humains, on peut noter la présence d'importants thèmes religieux, propres à cette tradition judéo-chrétienne si détestée sur le plan de la critique. Il suffit de penser, sur le plan eschatologique, à la tension vers une « société de justes », à un « paradis sur terre », à la fin de la misère, de la guerre et de l'injustice. Le plus important trait religieux de

l'anarchisme réside dans sa manière de se présenter comme la théorie et la pratique la plus complète de libération totale de l'homme, comme « la fin de l'histoire », le commencement d'une « humanité nouvelle ».

Quant à l'autre question, concernant l'attitude des anarchistes par rapport à la religion et aux croyants, dans les contextes où l'anarchisme fut présent et influent, il faut préciser qu'elle ne peut être traitée qu'à partir de situations particulières géographiques et historiques qui furent le théâtre de la confrontation, souvent très conflictuelle, entre anarchisme et religion. Il suffit de penser, par exemple, au cas de la Guerre civile espagnole, opposant les anarchistes à la monarchie « ultra catholique » et à un tout autant « ultra catholique » général putschiste, contre une armée qui mettait des images sacrées à sa tête et bénéficiait du soutien de la quasi totalité de l'église catholique espagnole, de stricte et traditionnelle observance par rapport au pape et à l'Église de Rome, résolument rangés contre la République espagnole et particulièrement contre les communistes et les anarchistes.

Le rapport de l'anarchisme espagnol avec la religion fut très conflictuel, comme le fut celui de l'anarchisme russe de Bakounine et Kropotkine avec la religion et l'église chrétienne-orthodoxe. L'État russe des tsars contre lequel ils combattirent, se présentait avec les approbations de la sacralité. L'Église orthodoxe et la religiosité populaire étaient ses deux piliers.

Le cadre apparaît sous un jour différent si on analyse, par exemple, ce qui représente le principal objet d'investigation de ce volume : la rencontre entre anarchistes et juifs, à savoir la présence de représentants du judaïsme dans le mouvement syndical et politique anarchiste. Dans ce cas, nous voyons que l'élément religieux n'est pas un obstacle à une intégration des Juifs dans le mouvement anarchiste, à leur participation active à sa vie, sans devoir pour autant renoncer à leurs propres racines religieuses.

Sur le plan historique, l'anarchisme semble montrer à l'égard de la « question religieuse », et de la « question juive » en particulier, une notable différence d'attitude et de pratique.